WAHDAT-AL-WUJUD

Le dualisme de l'âme et de la matière était la grande préoccupation des premiers soufis. Ils croyaient que l'âme, qui habite chaque être, émane de Dieu. En tant que tel, pour eux, le but de la vie était d'intégrer leur âme à l'âme Divine (Dieu) pour que «Je» devienne «Tu». Les Soufis croyaient qu'en invoquant Dieu par l'un de ses multiples noms tout en accomplissant zikr ou dhikr (souvenir), ils purifiaient leurs âmes respectives (tazkiyat-i-ruh) et ainsi travaillaient leur effacement (fana) à Dieu et réalisaient Survie pérenne (baqa) en Lui.

Tawhid, tel qu'il est utilisé dans la littérature Sufis, signifie quatre choses différentes: Première foi et croyance en l'unité de Dieu; seconde discipline de la vie intérieure et extérieure à la lumière de cette foi; troisième expérience d'union et d'unité avec Dieu; et quatrièmement, une conception théosophique ou philosophique de la réalité à la lumière de l'expérience mystique. Tous les musulmans acceptent les deux premiers sens. Cependant, les troisième et quatrième sens sont les enseignements particuliers de l'islam soufi. Pour les Soufis Tawhid dans le troisième sens est d'avoir la perception (Shuhud) d'un être à travers l'expérience mystique. C'est la plus haute expérience de l'unité de Dieu. Au quatrième sens, les termes tawhid wujudi et Wahdat al-Wujud sont tous deux couramment utilisés. Tawhid sans l'adjectif wujudi a également été utilisé dans le même sens. La formulation la plus élaborée et la plus énergique de la doctrine Tawhid Wujudi ou Wahdat-al-Wujud est apparue à travers les écrits d'Ibn al-Arabi, ces termes ayant été identifiés avec sa philosophie.

Dans le soufisme, toutes les doctrines sont liées au nom Divin Allah. Il est la synthèse de toute vérité et, par conséquent, la racine de toutes les doctrines. Bien que la doctrine de Wahdat-al-wujud ait été développée et étendue sur une période de plusieurs siècles,

les Soufis croient qu'elle a ses origines dans les passages coraniques, tels qu'ils sont interprétés par les exégètes soufis. Dans les circonstances des deuxième et troisième siècles (AH), l'intelligentsia religieuse musulmane était divisée en deux groupes: (1) les oulémas ou purs théologiens et juristes d'une part et d'autre part (2) ceux qui traitent la religion avec une base plus personnelle et avec une grande dévotion. La manière matérialiste de ceux au pouvoir et plus tard les divers débats et controverses entre les groupes, par exemple, Mut'azila et les Hanbalites ont encouragé le développement ultérieur des idées soufies. Pendant les deux premiers siècles de l'Islam, les doctrines et les pratiques soufies étaient des phénomènes spontanés qui avaient leur origine dans les activités des individus eux-mêmes influencés par les premiers croyants connus sous le nom d'ascètes (zuhhad). On pense que les premiers et les plus grands Soufis étaient l'épouse du Prophète - Hazrat Khadijah et Imam Ali, le quatrième calife - le cousin et le gendre du Prophète. Pendant les troisième et quatrième siècles de l'Islam, le soufisme a développé une doctrine de gnose (marifa) d'une connaissance expérientielle intérieure. L'unité de Dieu a été transformée à travers l'expérience mystique soufie en union avec Dieu. Le terme «Tawhid» a été pris pour signifier à la fois concernant quelque chose comme un et l'unification de quelque chose avec autre chose. Les soufis ont propagé la doctrine selon laquelle Dieu seul existe réellement et, à partir de là, ils sont passés à la croyance que Dieu est la seule réalité de tout.

Le douzième siècle a été un tournant dans l'histoire du soufisme. Il y avait une introduction générale et une large acceptation de la théorie de Wahdat al-Wujud. L'article fondamental de la foi musulmane "La-illah-Illa-l-laha" (il n'y a pas de dieu mais Dieu) a commencé à être rendu par les soufis, car il n'y a rien mais Dieu. Pour eux, tout est devenu Dieu, et Dieu est devenu tout et la matière a également été considérée comme une émanation de Dieu.

Les deux principaux penseurs de la tradition mystique de l'Islam étaient Mohiuddin Ibn Arabi et Sheikh Ahmed Sirhindi. Leurs philosophies se concentraient sur la nature divine, mais étaient très différentes les unes des autres à plusieurs égards. Rien moins qu'ils ne tirent tous deux leur cadre idéologique du folklore mystique et de la philosophie de l'Islam. Le rôle de ce dernier semble être de purger le soufisme de ce qu'il considérait comme la doctrine étrangère au discours coranique. Les philosophies des deux principaux penseurs mystiques tournaient autour du concept de Wahdat-al-Wujud, dans le cas d'Ibn-Arabi et de Wahdat-al-Shuhud, un concept concurrent du Soufisme, exposé par Sheikh Ahmed Sirhindi. Les idées principales dans la métaphysique soufie ont entouré le concept de wahdat ou "unité" avec Dieu ". Deux principales philosophies soufies prévalent sur le sujet controversé Wahdat-al-Wujud, (Unité de l'Être) stipule essentiellement qu'en Dieu vit tout et Dieu vit en tout et Wahdat-al-Shuhud (apparences ou unité de témoignage), sur le D'autre part, maintenez que Dieu et Sa création sont entièrement séparés. Il est transcendant. Certains réformateurs islamiques ont prétendu que la différence entre les deux doctrines ne diffère que par la sémantique et que tout le débat est simplement un ensemble de «controverses verbales» qui ont vu le jour à cause d'un langage ambigu. Cependant, le concept de relation entre Dieu et l'univers est encore activement débattu entre les soufis et entre les soufis et les musulmans non soufis.
Ibn-i-Arabi n'a pas, en fait, dérivé le concept lui-même, mais il a réussi à réconcilier différents points de vue soufis sur la réalité et les a réorientés de manière à former une base solide pour le développement futur des idées sur le mysticisme. Il a été immortalisé par le titre cheikh-al-Akbar, le (plus grand cheikh), était un auteur vraiment prolifique. Il a écrit une excellente poésie mystique en arabe, son grand travail Futuhat-al-Makkiyyah, (Victoires ou discours mecquois) et Fusus-al-Hikam (Bazels de la Sagesse) sont profondément philosophiques. Il a prétendu que Fusus lui avait été révélé dans un seul rêve. Les deux œuvres en

fait, sont un résumé du patrimoine ésotérique islamique. Il était non seulement un grand soufi de son temps mais était aussi un lien entre le soufisme oriental et occidental. Son écriture était extrêmement difficile à comprendre. Les symboles et les métaphores qu'il a utilisés pour expliquer son propre système mystique ont choqué les orthodoxes.
Sadru'Din-al-Qunawi a aidé à populariser les travaux d'Ibn-Arabi en Anatolie à travers la méthode de la leçon. Jalal-al-Din Rumi a également été impressionné par ses idées. De nombreux commentateurs persans sur Ibn Arabi, aucun ne pouvait surpasser Muwlana Nuru'd-Din Abd'ur Rehman Jami d'Herat (817 / 1414-898 / 1492), un descendant d'Abdul-Qadir Jilani et Abdul Karim-al-Jili. (767 / 1365-832 / 1428), qui vécut quelque temps à Yeman, puis traversa l'Inde en (790/1388), écrivit une trentaine de livres sur la philosophie d'Ibn-Arabi, y compris un commentaire sur Futuhat. Son travail le plus important comme al-Insan-al-Kamil, (l'homme parfait), qui a cherché à développer et parfois modifier la doctrine d'Ibn-Arabi.

En deux cents ans à peine du début de l'Islam, le mouvement ascétique a cédé la place au mysticisme proprement dit, c'est-à-dire à l'expérience qui pourrait être décrite comme des sauts extatiques de l'esprit dans l'Unité avec Dieu. La voie vers ce but ultime de la vie soufie était par le renoncement à soi-même, la purification de l'âme et la connaissance mystique de Dieu, par opposition à la connaissance formelle. Cependant, le fana était pensé de diverses manières: à l'extrême, certains s'abandonnaient pour être remplis de la gloire de Dieu. Cette félicité transcendantale de l'abandon était appelée intoxication, un mourir à soi-même. Dans la progression vers le fana, certains mystiques décrivent leurs expériences dans un langage extravagant au point de paraître hérétiques et non-islamiques aux orthodoxes.

Uléma. Par exemple, Abu-Yezid-al-Bistami (mort en 875) avait l'habitude de prononcer en état de transe "Gloire à moi". "Quelle est la grandeur de ma majesté". Acclamé d'être monté au ciel dans un rêve. C'était une union spirituelle avec Dieu par l'extase dans laquelle le Soufi prétendait devenir Dieu lui-même. Distinguer entre «Je» et «Dieu», c'est nier l'unité de Dieu. Cependant, les soufis les plus sobres tels que Muhasibi (mort en 857), Dhul-Nun Misri (mort en 861), Kharraz (mort en 899) et al-Junaid Baghdadi (mort en 1910), ont exprimé leurs expériences mystiques dans un langage simple. évitaient ainsi de donner une offense fatale aux orthodoxes, bien qu'ils n'échappassent pas entièrement aux soupçons et à la désapprobation.

La tendance caractéristique des Soufis à ne pas tenir compte de la conformité à la loi islamique (Al-Shar'iah) et de leurs expressions extrêmes les rend odieux aux orthodoxes. C'est un grand juriste persan, philosophe et théologien, Abu-Hamid al-Ghazali (mort en 1111), qui réussit finalement à réconcilier la doctrine soufie avec le cadre formel de l'islam. Après al-Ghazali, la prochaine figure importante à apparaître, cette fois en Espagne était Muhyi al-Din Ibn-Arabi (mort en 1240). Il était un mystique et un écrivain soufi influent. Selon la théorie d'Ibn-Arabi, l'être de toutes choses est Dieu: il n'y a rien sauf Lui. Il a plaidé pour la doctrine de Wahdat-al-Wujud. Laissez-nous discuter brièvement de cette doctrine. Wahdat-al-Wujud, comme l'explique Ibn-Arabi, reconnaît l'existence d'un seul être niant l'existence de tous les autres êtres Wahdat-al-Wujud, signifie qu'il n'y a qu'un seul être et que le monde physique est une manifestation de cet être unique. Les composants de la philosophie de Wahdat-al-Wujud sont les suivants:

1. Il n'y a pas d'autre réalité qu'un seul Être

2. Que l'Être Unique n'a pas de part

3. Que l'Être Unique n'est ni plus ni moins là.

Le concept de Wahdat-al-Wujud, tel qu'exposé par Ibn-Arabi était fondé sur une croyance primordiale dans la nature ultime de l'unité qui réduisait à rien les idées sur l'existence d'entités, autres que Dieu. Selon lui, l'Être Absolu était inséparable de l'Existant Absolu et était la source ultime de toute existence. Pour Ibn-Arabi, Dieu et l'univers sont en essence un et ils sont co-éternels. De cette façon, l'univers n'est pas la manifestation de l'attribut de Dieu mais la réalité Lui-même s'est manifestée comme la conscience universelle, le premier intellect. Comme Hazrat Inayat Khan le met avant la manifestation ce qui existait? Dat ou Zat , le vrai existant le seul être sous quelle forme? Sous aucune forme comme quoi? Comme rien, la seule définition que donnent les mots est comme l'absolu. En termes soufis, cette existence est appelée Ahadiat. Une conscience est née de l'absolu, la conscience de l'existence. Il n'y avait rien, dont l'absolu pouvait être conscient, sauf l'existence, cette étape s'appelle wahdat. De cette conscience de l'existence, un sens développé, que l'on appelle «que j'existe», s'est développé qui a formé le premier ego, le logos, qui est également appelé wahdaniat par le soufi. Ibn Arabi a identifié l'Absolu avec dhat ou essence et l'a interprété comme Être Absolu (wujud-al-mutlaq) en le considérant comme la source et la cause de toute existence. Il a utilisé le symbole du miroir pour rappeler à la personne qui était le destinataire de la manifestation de soi divine qu'il ne voyait pas Dieu directement mais plutôt un reflet de la Lumière Divine. Ibn Arabi a soutenu que les manifestations, qu'elles soient intérieures ou extérieures, ou Asma (noms de Dieu) ou sifat (attributs de Dieu) sont l'essence de la réalité; ils peuvent être différenciés au stade inférieur de la connaissance, mais ils sont eux-mêmes l'essence et cette essence elle-même est l'existence. Il dit:

Il n'y en a pas d'autre et il n'y a d'autre existence que pour Lui ... Celui que vous pensez être autre que Dieu, mais vous ne le connaissez pas et ne comprenez pas que vous le voyez. Il est maintenant tel qu'il était, quant à Sa puissance créatrice et quant à Sa souveraineté n'exigeant ni un créateur ni un sujet, quand Il a appelé la chose qui est, Il était déjà doté de tous Ses attributs et Il est comme Il était alors . Dans Son Unicité, il n'y a pas de différence entre ce qui est récent et ce qui est original. Le récent est le résultat de Sa manifestation de Lui-même. Et l'original est le résultat de Son restant avec Lui-même. Quand vous vous reconnaissez, votre Moi s'évanouit et vous savez que vous et Dieu êtes un et même.

L'état d'union suprême a été décrit par Ibn-Arabi comme une interprétation naturelle de la divinité de l'homme en utilisant l'exemple d'un verre coloré. Il a dit que la même lumière apparaissait partout et que l'Absolu se manifestait diversement chez l'homme aux capacités variables. Il croyait que Dieu est mystérieusement présent dans l'homme, et l'homme est effacé en Dieu. Ce sont les deux aspects d'un même état qui ne sont ni confondus ni encore ajoutés l'un à l'autre. Comme tous les soufis éminents, Ibn-Arabi a souligné le dictum de l'Imam 'Ali, "Celui qui se connaît connaît le Dieu". L'Absolu dans son aspect caché était un mystère et une obscurité, dont les secrets ne pouvaient en aucun cas être dévoilés. Ce n'était que l'aspect révélateur de l'Absolu, que l'être humain ne pouvait pas comprendre.
Ibn-Arabi a donné une nouvelle orientation aux termes théologiques tels que tanzih et Tashbih. Pour les ulémas (érudits religieux), Tanzih signifiait la transcendance divine, et Tashbih l'anthropomorphisme. Cependant, pour Ibn-Arabi, Tanzih se référait à l'aspect de complétude dans l'Absolu et Tashbih signifiait Sa limitation (taqayyud). Pour lui, il n'y avait pas d'antagonisme entre les deux et une véritable connaissance de l'Absolu était rendue nécessaire par leur fusion. Aussi longtemps qu'un idolâtre

était au courant, il adorait Dieu. L'idolâtrie pouvait être tolérée car il avait tendance à faire de Tanzih et de Tashbih des compléments. La théorie de Wahdat-al-Wujud d'Ibn-Arabi a beaucoup emprunté à d'autres systèmes mystiques. Plotin (204-270 AD), l'un des principaux représentants du néo-platonisme, a cru que dans le cosmos il y avait trois niveaux de réalité autres que le matériel:

A. Le royaume de l'âme

B. Le Royaume de la Raison ou (Esprit)

C. Le Royaume de l'Existence Pure, l'Être Absolu - Dieu.

Alors qu'Ibn-Arabi inclut la matière dans ses trois éléments de conscience universelle et les appelle réalité des réalités (Hiqiqat-ul-haqaiq), corps universel (al jism-al-kulli) et matière première (Hayula). De même, son homme a trois éléments: le corps (al-jism-al-kulli), l'âme (an-nafs-al-kulliyah) et l'esprit (al-aql-al-kulliyah). Deuxièmement, il a employé le terme, émanation, dans un sens qui diffère de Plotin, qui le croyait être: "Une chose débordant de l'Absolu, puis un autre de la première chose, etc. sous la forme d'un Cependant, l'émanation d'Ibn-Arabi signifiait qu'une même Réalité se détermine et se dé-limite de différentes manières et apparaît immédiatement sous la forme de choses différentes.
La théorie d'Ibn Arabi est assez semblable à la vision védique de la vie, qui dit que tout est Dieu, et dans la même ligne, il y a une école dans la tradition mystique hindoue mieux connue sous le nom de Nirguna vada. Les bhakts de Nirguna étaient principalement concernés par l'auto-épuration et la réalisation de soi, et leurs points de vue étaient quelque peu similaires au concept de Wahdat al-Wujud. Le fait demeure que ce n'est pas compatible avec les enseignements de l'Islam. Cependant, pour Ibn-Arabi, l'Univers est co-éternel avec Dieu. Pour un but significatif, Dieu crée aussi l'homme. Seul Lui (Dieu) est la Réalité Eternelle. Tout

le monde phénoménal est sujet à changement et passera, mais Il restera pour toujours. Le Coran affirme catégoriquement:

Et n'appelle pas, outre Allah,
Sur un autre Dieu, il n'y a pas
Dieu sauf Lui. Tout
(qui existe) périra
Sauf Lui.

A Lui appartient la commande,
Et à Lui, veux-tu
(Tous) être ramené.

Il est à noter qu'il existe une autre école de pensée soufie qui soutient que le monde phénoménal n'est pas réel, mais un reflet du monde réel, qui est présent dans l'esprit de Dieu sous la forme de l'idée. Le Coran dit que Dieu a créé l'univers en réalité et avec un but profond:

Nous n'avons pas créé
Les cieux, la terre,
Et tout entre eux,
Simplement dans le sport (inactif):

Nous les avons créés non
Sauf pour les fins justes:
Mais la plupart d'entre eux
Ne sait pas.

Malgré cela, Ibn-Arabi a essayé de soutenir sa théorie en citant divers versets coraniques. Il n'est pas possible d'enrôler tous ces versets du Coran, qui ont été mal interprétés. Cependant, un exemple suffirait à prouver ce point de vue et c'est le verset 55 de la sourate "Ta-Ha" du Coran:

De la (terre) avons-nous
Créez-vous, et dedans
Shell nous vous retournons,
Et à partir de nous shell nous
Vous faire sortir une fois de plus.

Dans le contexte du verset ci-dessus, Ibn-Arabi dans son Fusus-al-Hikam a écrit: «Nous sortons tous d'ahadiat (unité), après l'annihilation nous irons à ahadiat, alors nous obtiendrons baqa (survie) et naîtra des agains. "

Ainsi, en bref, la doctrine de wahdat-al-wujud affirme que tout ce qui existe ne peut exister que parce qu'il est un aspect de la réalité divine et, par conséquent, c'est un aspect de l'unité divine elle-même. Cependant, les docteurs soufis affirment que wahdat-al-wujud, peut interpréter que les soufis voient le visage de Dieu partout, cela ne signifie pas qu'il a réduit Dieu à tout. Dieu reste transcendant même si tout ce qui surgit et existe lui ressemble (tashbih), mais il ne ressemble à rien d'autre qu'à lui-même (tanzih).

Du point de vue philosophique, Dieu est pur; Du point de vue mystique et dévotionnel, Il est la Beauté Absolue dont la beauté terrestre, que ce soit de forme, de pensée ou d'action, n'est que son reflet. Notre esprit fini ne peut pas comprendre l'Infini. Nous ne pouvons parler que de métaphores débordées par cette beauté. Un Soufi le conçoit au-dessus de toutes choses, comme Il est Éternellement Beau. Par conséquent, les hymnes soufis empruntent le langage passionné de l'amant. Il est tout beau et tout l'univers est le miroir de sa beauté. On dit que soixante-dix mille voiles séparent l'être absolu ou la beauté du monde de la matière et du sens.

Ainsi, Ibn Arabi était d'avis qu'être en réalité, c'est être un avec Dieu. Tous les autres êtres réels et possibles dans l'univers sont des manifestations et des états ou modes de Ses Noms et Attributs Divins. Cette philosophie soufie a trouvé un sol propice dans de nombreuses régions de l'Asie du Sud, car la plupart des saints et des sages sont devenus des adeptes dévoués à partir de Wahdat-al-Wujud. Il est également associé au Hama ust (Il est le seul). Aujourd'hui, certains soufis les plus importants.
Les ordres et les sectes non traditionnelles du soufisme universel mettent beaucoup l'accent sur la théorie du wahdat-al-wujud.

WAHDAT-AL-SHUHUD

Une autre doctrine importante du soufisme est connue sous le nom de Wahdat-al-Shuhud. Le terme "Wahdat-al-Shuhud" a souvent été traduit en anglais par Apparentism. Cependant, en arabe, cela signifie littéralement «unité de témoignage». Les adeptes de l'école Hallaj croyaient que le Wahdat-al-Shuhud 'n'est pas seulement' regarder 'ou' regarder ', mais une présence réelle qui est un témoignage total: c'est le témoignage de Dieu. Lui-même dans le cœur de son adepte. L'un des principaux partisans de Wahdat-al-Shuhud était le cheikh Ahmed Sirhindi de l'Inde. Il explique les théories de Wahdat-al-Shuhud et de Wahdat-al-Wujud en ces termes:
"Wahdat-al-Shuhud est de voir un être qui est dans sa perception, le soufi n'a qu'un seul être. Wahdat-al-Wujud, d'un autre côté, c'est croire qu'il n'y a qu'un seul Être là, que les autres choses sont inexistantes, et qu'en dépit de leur non-existence, ce sont des manifestations et des apparences d'un seul Etre.

Wahdat-al-Shuhud est de voir un être ou de ne percevoir rien dans l'existence mais un être unique. Cependant, la perception ne signifie pas que d'autres êtres ne sont pas là; il n'implique pas non plus la croyance que d'autres choses sont inexistantes. Par exemple,

pendant la journée, nous ne voyons que le Soleil et ne voyons pas les étoiles. En fait, nous ne croyons pas que les étoiles ne sont pas là. Wahdat-al-Wujud, d'un autre côté, n'est pas seulement de voir un être, mais aussi de croire qu'il n'y a qu'un seul être là et que rien d'autre n'existe. C'est bien sûr ne pas nier l'existence d'autres êtres: le monde n'est pas une illusion.

Cela signifie seulement que les choses n'existent pas en tant qu'êtres humains, mais elles n'existent que comme la manifestation d'un être unique et, par conséquent, il n'y a qu'un être unique, pas beaucoup.

Les théories de Wahdat-al-Wujud et de Wahdat-al-Shuhud tournent autour de la nature de l'expérience mystique. L'expérience mystique elle-même est principalement centrée sur l'union avec l'Être Divin et sur la manière dont cette union avec l'Être Divin est interprétée en termes d'unité de l'existence ou de dualité de l'existence. Ibn-Arabi a exposé sa doctrine de Wahdat-al-Wujud autour de la croyance en l'unité de l'existence, qui nie la réalité indépendante du monde physique. Il croyait que tout est Dieu et de la même essence, de sorte que l'extension logique de l'unité de la théorie de l'Être est que le créateur est la création et la création est le créateur.

Cependant, l'opposition à la théorie de Wahdat-al-Wujud n'est pas une nouvelle tendance. Il a été contesté pendant la vie d'Ibn-i-Arabi et après sa mort, le soufi iranien Sheikh Ala-Uddawla Simnani (mort en 1336) devint son principal adversaire, et en Inde, Sheikh Ahmed Sirhindi (mort en 1624) fut l'un des principaux critiques critiques de la philosophie d'Ibn-Arabi. Simnani a prêché que toute la création était différente de l'unicité ou de l'essence divine. Le monde phénoménal n'est pas la Réalité en essence mais il est un reflet de la Réalité. L'existence est une et c'est de Dieu qui est séparé de l'existence du monde apparent. Cheikh Ahmed

Sirhindi a également réfuté la doctrine d'Ibn-Arabi et revendiqué systématiquement dans sa théorie de Wahdat-al-Shuhud en partant du fait que le premier exposé par Ibn-Arabi était antithétique au Coran, le second, ses propres opinions étaient en pleine conformité avec le Coran, qui, en tant qu'authentique, devrait être l'arbitre ultime entre des points de vue opposés. Sirhindi déclare que bien qu'il y ait d'autres êtres à côté de l'unique divinité, l'expérience mystique permet au Soufi de ne percevoir qu'un seul Être.
La proposition de One Being est commune aux deux théories. Cependant, la différence est quant à la façon dont le monde est lié à Dieu? Ibn-Arabi croit que Dieu et le monde sont identiques. Il y a une «existence» inclusive qui, vue sous un angle, est Dieu; et vu d'un autre angle est le monde. Pour lui, Dieu est immanent parce qu'Il est le seul Etre et Son existence est l'existence du monde; et Dieu est transcendant aussi parce que pendant que Dieu est dans son infinitude, le monde est dans sa manifestation finie.
Simnani et Sirhindi sont tous deux d'accord sur le fait qu'il n'y a qu'un seul Être - Dieu. Cependant, ils ne croient pas que Dieu et le monde sont identiques car ils pensent que le monde n'est pas un avec Dieu (Hama-ust (tout est Lui), mais procède de Dieu (Hama-az-ust (tout vient de Lui). Ainsi, en tant que telle, l'existence de Dieu est réelle alors que l'existence du monde est imaginaire et irréelle: pour eux, l'univers n'est pas Dieu lui-même, mais Zill (ombre) de Dieu: ils croient que la présence du monde aucun moyen ne menace l'unité de l'Être Réel Sirhindi a utilisé la métaphore du miroir et de l'image pour expliquer le point de vue ci-dessus La présence du monde est comme la présence d'une image d'un objet dans un miroir. la présence d'une image et l'existence de l'objet L'objet est là à distance devant le miroir D'un autre côté, l'image ne semble pas être derrière le miroir, ni l'image dans le miroir espace (kharij) dans lequel l'objet a beaucoup d'autres propriétés qui lui sont associées. Les photos ne sont pas non plus trouvées dans les images. Par conséquent, la présence de l'image n'est pas l'existence de l'objet. L'existence de l'objet est

l'existence réelle dans l'espace réel, où l'existence de l'image est une existence irréelle, seulement dans la perception (sifflement) et l'imagination (wahim), situé dans l'espace d'ombre (kharij zilli), l'existence du l'image, est donc une existence d'ombre (wujud zilli) complètement différent et séparé de l'existence réelle (wujud-asli) de l'objet.

Ainsi, l'existence du monde est une existence d'ombre différente et séparée de l'existence réelle de Dieu. Comme la présence de l'image ne nous autorise pas à dire qu'il y a deux objets là, de même la présence du monde ne justifie pas l'affirmation qu'il y a une dualité de l'être comme un monde existe en dehors de Dieu. Par conséquent, il ressort de la discussion que l'idée que l'univers et Dieu ont une existence séparée est opposée dans les deux théories. Cependant, la théologie musulmane avance la vue que le monde n'est pas Dieu et ne procède pas de Dieu; c'est plutôt la création (makhluq) de Dieu. Par conséquent, le monde et Dieu ont une existence séparée. De plus, le monde a été créé comme réel et ce n'est pas imaginaire. Le Coran dit:

C'est Dieu, votre Seigneur!
Il n'y a pas de Dieu mais Lui,
Le créateur de toutes choses,
Alors adorez-Le:
Et Il a le pouvoir
Pour disposer de toutes les affaires.

L'auteur
Du ciel et de la terre:
Quand il décrète une affaire
Il lui dit: "Sois"
Et c'est

Dieu a créé le paradis

Et la terre en vrai
En vérité, c'est un signe
Pour ceux qui croient.

Il est à noter que Wahdat-al-Shuhud signifie aussi «unité de vision». Les deux Simnani et Sirhindi croient que l'expérience de l'union ou de l'unité n'est qu'une question de vision (shuhudi) et non de réalité. La perception de l'être unique ne nie pas l'existence de l'autre être. Par conséquent, Wahdat-al-Shuhud ne nécessite pas le déni de l'existence de l'autre être comme la caractéristique de Wahdat-al-Shuhud est la reconnaissance que Dieu est au-dessus et au-delà de sa création et donc transcendant, pas immanent comme il est décrit à Wahdat-al-Wujud. Dieu, par conséquent, est un être qui est distinct de sa création. La doctrine de Wahdat-al-Shuhud, par conséquent, reconnaît le dualisme comme sa caractéristique distinctive en raison du caractère distinctif entre la nature de Dieu et la nature du monde créé. Peut-être, les distinctions entre les doctrines de Wahdat-al-Wujud et Wahdat-al-Shuhud peuvent être mieux comprises à travers une discussion du concept de «Fana» et «baqa» car les deux étapes sont importantes dans l'expérience mystique. Sirhindi écrit:

Fana (annihilation) et baqa (subsistance) sont perceptuels (shuhudi) non existentiels (wujudi). L'homme ne devient pas Dieu et n'est pas uni à Dieu. Le serviteur est serviteur pour toujours et le seigneur est le seigneur éternellement. Ce sont des hérétiques méchants qui pensent que le fana et le baqa sont essentiels, que l'homme rejette sa limitation ontologique et s'unit à son primal. source qui est libre de toute limitation et détermination: qu'il soit anéanti et qu'il vive dans son seigneur, ou comme une goutte d'eau qui se perd et se mêle à la rivière, il renverse ses limites individuelles et ne fait plus qu'un avec l'absolu. Que Dieu nous garde de leurs idées blasphématoires.

Bien que Sirhindi considère que l'expérience de «fana» et de «baqa» ne soit pas une participation à la vie divine, il croit qu'au niveau du rêve, un soufi peut s'annihiler et s'unir à Dieu. Fana et Baqa sont toutes deux des expériences mystiques. 'Fana-fillah' est compris comme fusionnant avec l'Essence Divine ou l'unification avec Dieu ou l'existence du soi en Dieu. C'est la première étape de l'expérience mystique et seulement un tremplin vers le but ultime d'atteindre la «baqa-billah» ou la vie éternelle en union avec Dieu. Quand le «fana» est expérimenté par le mystique, il s'oublie lui-même; mais quand il atteint le stade de l'expérience 'baqa', il retrouve une partie de son individualité et par conséquent, la distinction entre lui et le Divin redevient évidente pour lui.
Les notions 'fana fillah' et 'baqa-billah' sont à nouveau interprétées différemment par ceux qui ont souscrit à Wahdat-al-Wujud et ceux qui ont cru en Wahdat-al-Shuhud. Selon Sirhindi, par exemple, «fana» ou l'oubli de soi pour fusionner avec le Divin est une expérience imaginée, pas réelle. Il ne s'agit donc que de «fana shuhudi» ou d'annihilation perçue et de fusion avec l'Être Divin. D'après les exposants de Wahdat-al-Wujud, en revanche, «le fana est une expérience existentielle réelle et c'est la première étape du voyage mystique et aussi l'expérience unitive dans la quête de l'union avec l'Être Divin. Sirhindi croit que certains mystiques restent pris au piège dans la première étape unitive; ceux qui ne peuvent pas passer à l'étape suivante sont pervertis de reconnaissant la séparation de l'Être Divin et ce sont ces Soufis qui, selon Sirhindi, prêchent la doctrine de Wahdat-al-Wujud.
Ibn -Arabi était un tel mystique qui ne pouvait pas aller au-delà de sa première étape et donc exposé sa théorie de Wahdat-al-Wujud, c'est pourquoi il a vu le monde et Dieu sont essentiellement un seul être.

Selon Sirhindi, le vrai «fana» signifie quelque chose de différent dans son propre monde. Il déclare que le vrai «fana» est d'oublier le «non divin» pour se libérer de l'amour de son monde et pour

purifier le cœur de tous désirs et souhaits comme il est exigé d'un serviteur et que la vraie «baqa» est de remplir ces souhait du Seigneur de faire sa volonté, sans perdre son identité.
Le discours de Sirhindi sur 'Fana Shuhudi' plutôt que sur 'Fana-Wajudi' lui a donné l'assurance d'être en accord avec la théologie islamique. Les vues de Sirhindi, apparues très tard dans la pensée soufie, sont apparues comme un mouvement de réforme au sein de la philosophie soufie. Bien que la théorie de Wahdat-al-Wujud d'Ibn-al-Arabi puisse être interprétée à la fois comme une philosophie panthéiste qui reconnaît la présence physique de Dieu dans toutes choses matérielles ou créées, elle peut tout aussi bien être construite comme une idéologie monothéiste. nier l'existence du monde matériel et donc soutenir les croyances islamiques correctes. Sirhindi passa en revue Ibn-al-Arbi et il se sentit obligé de discréditer la doctrine de Wahdat-al-Wujud comme hérétique et de la remplacer par sa propre vision du tauhid, appelant sa doctrine Wahdat-al-Shuhud.

WAHDAT AL-WUJUD ET WAHDAT -AL-SHUHUD CONTROVERSE

La différence entre la philosophie d'Ibn-Arabi et celle de Sirhindi est substantielle et fondamentale. La doctrine du Wahdat-al-Wujud ou du panthéisme dans la pensée islamique a été introduite pour la première fois par Muhiuddin Ibn-Arabi (1165-1240) populairement connu sous le nom de Sheikh al-Akbar. C'était purement une affaire personnelle et n'avait rien à voir avec la discussion dogmatique. Cependant, au fil du temps, il est devenu très populaire et les idées de tous les grands mystiques ont été influencés par celui-ci. Les poètes du persan, du turc, dans une certaine mesure de l'arabe, et plus tard de l'ourdou, du cachemiri et du punjabi, ont tous été attirés par cette conception. Cependant, les juristes et les théologiens ont essayé de réfuter cette doctrine de

leur propre chef, mais ils ont survécu en tant que facteur suprême du culte mystique.

Ibn-Arabi dit que seul Dieu existe et que tout le reste est Sa manifestation et que la création (le monde) et le Créateur (Dieu) sont identiques. Cette identité peut être comprise sur la base de l'identité de son être (essence) et de ses attributs . Le monde n'étant que manifestation de Son Attribut est une forme d'émanation, c'est-à-dire l'acte de création par le mot 'kun' ('Be' n'est rien d'autre que la descente du Créateur Lui-même au commencement des choses. La théorie de l'émanation est tenue par Ibn-Arabi et élaborée par ses disciples ainsi que par les mystiques ultérieurs et elle a eu une grande importance dans le domaine de la tradition soufie. Ibn Arabi observe que l'être est indéterminé , il est le stade d'indétermination de l'unité dans sa descente ou sa détermination et il passe par cinq étapes: les deux premières sont cognitives et les trois dernières sont existentielles . Dans les deux premiers, la descente où l'unité devient consciente d'elle-même en tant qu'être pur et la conscience de l'attribut n'est que générale et implicite. Dans la seconde descente, l'unité devient consciente de posséder les attributs. C'est le stade des attributs en détail et il est explicite puis commence la descente réelle. La troisième descente est donc la détermination en tant qu'esprit ou esprits . L'unité se décompose en tant d'esprits, par exemple des anges, etc. La quatrième descente est la détermination idéale .

le monde des idées est né. De plus, la cinquième descente est la détermination physique et elle donne les phénomènes de l'univers physique. Ces étapes ne sont que la réalisation progressive des capacités qui étaient déjà latentes dans les attributs. La même identité de division des modes avec ses attributs et de Ses attributs avec Son Être est amenée d'une autre manière. Ibn-Arabi soutient que les noms divins sont identiques au nom le nom est l'être même d'Allah.

Quant à la relation entre Dieu et le monde, Ibn-Arabi soutient que c'est une identité qui fait ressortir son identification et qu'il procède soit de la négation du monde, soit de l'affirmation de Dieu. La multiplicité du monde n'existe que comme modes d'unité (ses modes n'existent pas) , l'essence qui est la nature existante de la chose n'a pas le moindre contact de réalité avec eux. de Dieu, Ibn-Arabi soutient que le monde est Dieu et c'est le mode dans lequel l'unité s'est différenciée. Ces modes épuisent complètement l'unité. L'unité n'a aucune existence au-dessus et au-dessus d'eux . Il y a un néant absolu au-delà de ces modes et les mystiques ne devraient pas prendre la peine de chercher Dieu au-delà de ce monde.

Ibn-Arabi nie la question de la transcendance et de l'immanence parce que ces conceptions impliquent la dualité de l'existence. Il a dit: si Dieu était posé comme transcendant ou immanent, son infinitude serait perdue. Par conséquent, Tawhid devrait être affirmé avec la transcendance et l'immanence à la fois.
Cheikh Ahmed Sirhindi, cependant réfuté le panthéisme ou la doctrine d'ibn-Arabi de Wahdat-al-Wujud à sa manière. Il était un grand mystique et un théologien renommé et connaissait les secrets des deux les sciences. Sur la base de ses connaissances personnelles et de son expérience mystique, Sheikh Ahmed Sirhindi a présenté sa propre théorie de Wahdat-al-Shuhud ou de l'apparentisme. contre Wahdat-al-Wujud ou le panthéisme d'Ibn Arabi.

Le cheikh Ahmed Sirhindi a divisé son progrès mystique en trois étapes: (1) le panthéisme , (2) l'adoucissement et (3) la servitude . Au premier stade, un mystique éprouve le panthéisme, il trouve Dieu immanent dans l'homme et dans le monde. Cette étape dure pendant un long intervalle. La deuxième étape est celle de l'adumbration où il trouve que le monde est l'ombre ou l'apparence de la Réalité et cette étape est transitoire, mais la dualité du

créateur et de la création ne devient pas claire à ce stade. Le mystique sort de cette étape et entre dans la phase finale de la servitude, et trouve que Dieu et le monde sont deux. Sirhindi souligne qu'à ce stade, le mystique réalise que toutes ses expériences perverses étaient subjectives et peu fiables et qu'elles ne correspondaient pas à la réalité objective et que Dieu est au-delà de la faculté humaine de raison et d'intuition (Dieu est au-delà encore au-delà de l'au-delà) .

Cheikh Ahmed Sirhindi soutient que les panthéistes avaient tort parce qu'ils n'avaient pas encore atteint le stade de la perfection comme il l'avait fait lui-même. Leur opinion concernant la réalité était donc, immature et pas tout à fait vrai et c'est une réfutation claire et sans équivoque de la foi commune du mystique. Par ce cheikh Ahmed Sirhindi suscite une confusion et un conflit dans le cercle mystique et a abouti à la division de divers ordres dans des camps opposés. Chacun affirmant que sa version est vraie depuis l'époque de Sheikh Ahmed Sirhindi, ce conflit d'opinion a prévalu dans le cercle mystique si bien que durant les dernières décennies du XVIIe siècle, le philosophe et médecin français Bernier avait a également noté qu'en Inde un grand conflit se déroulait entre ceux qui croyaient en Wahdat-al-Wujud et ceux qui étaient en désaccord avec cette doctrine.

Les idées d'Ibn-Arabi ont reçu un grand exposant au XVIIe siècle dans la personnalité de Muhibullah d'Allahabad. Il était un grand protopaniste de la doctrine de Wahdat-al-Wujud, qui lui a valu le titre de Muhiyuddin Ibn-al-Arabi thani (deuxième). Il a écrit treize traités sur le sujet et un commentaire du Coran en arabe appelé Tarjumat-ul-Kitab, une interprétation des versets à l'appui de Wahdat-al-Wujud. Ses idées ne pouvaient pas être assez populaires en raison de l'interdiction de ses écrits par Awrangzib et de l'influence écrasante de la famille Sirhindi.

Shah Kalimullah Jahanabadi a fait une analyse détaillée de cette doctrine dans son travail 'Sawa-us-Sabil', et a réfuté les objections des disciples de Wahdat-al-Shuhud. Ce travail de Shah Kalimullah est un résumé utile des enseignements d'Ibn-Arabi et témoigne de sa maîtrise de Fusus-ul-Hikm et de ses commentaires importants. Mais Shah Kalimullah garde toujours à l'esprit la controverse croissante sur ces doctrines et demande à ses disciples d'éviter toute discussion. en ce qui concerne les problèmes. Il a très clairement écrit dans une lettre que la doctrine de Wahdat-al-Wujud ne peut être discutée publiquement et qu'elle devrait être discutée seulement par les disciples savants à travers l'utilisation d'un langage symbolique à condition de le comprendre sinon le sujet devrait être abandonné. Selon Shah Farkhruddin, si un saint ne croyait pas en Wahdat-al-Wujud, il ne méritait pas d'être connu comme un saint ou pir ou un soufi. Pour lui, les querelles à propos de tout, c'est Lui et tout vient de Lui n'avaient aucun sens, car rien d'autre que Dieu n'existait. Il a insisté sur le fait que l'adhésion à la Charia était nécessaire pour tous les chercheurs de la Tariqa.

DÉFI À WAHDAT-AL-WUJUD

Sous le règne de Firoz Shah, la domination des ulémas mena non seulement à l'introduction d'une législation prêtant aux fanatiques religieux dont le roi était fier, mais aussi à la persécution des soufis qui prônaient publiquement la doctrine wujudi. Un deuxième défi encore plus sérieux à Wahdat-al-Wujud est venu du soufi iranien Sheikh Ala'u'd Dawla Simnani. Simnani devint le principal érudit de l'Islam et l'adversaire du Wahdat-al-Wujud d'Ibn-Arabi. Le point crucial de son argument était qu'Ibn-Arabi identifiait l'Être avec Dieu. Pour lui, l'être était un attribut de Dieu et donc, de son essence. Selon Simnani, la dernière étape de l'ascension soufie était «ubudiyya» ou servitude, alors que pour Ibn-Arabi, le service à Dieu était un moyen par lequel son pouvoir créateur pouvait agir. Par conséquent, en tant que prolongement logique de la théorie de

«l'unité de l'être», le serviteur était le Seigneur et le Seigneur était le serviteur. Simnani a prêché que l'Unité de l'Être n'était qu'une première étape dans le voyage Sufi et la dernière étape était une croyance que la relation entre toute la création et l'Unité ou l'Essence Divine était distante, l'étant plus tard au-dessus du premier. Cette théorie est connue sous le nom de Wahdat-al-Shuhud (unité d'apparence) et se distingue du Wahdat-al-Shuhud (l'unité du témoignage) de l'école Hallaj. Les membres de l'école Hallaj croyaient que Wahdat-al-Whuhud n'était pas une «vue» ou une «apparence» mais une présence réelle. C'était Dieu témoin de Lui-même dans le cœur de Son adepte.

L'opposition de Simnani aux idées d'Ibn-Arabi à cette époque était si profondément enracinée dans le soufisme iranien que l'importance des propres successeurs d'Ibn Arabi et de ses successeurs devint marginale. Les missionnaires de Simnani ont visité d'autres parties du monde islamique cherchant la coopération du gouvernement et des 'ulémas' pour écraser la croyance en la doctrine wujudi. Les «oulémas», qui considéraient déjà de telles idées comme hérétiques, se joignirent volontiers aux missionnaires iraniens. Cependant, les principaux disciples de Simnani ont écrit plusieurs commentaires sur Fusus al-Hikam.

Ce qui distingue vraiment ses disciples des autres Soufis, c'est leur zèle missionnaire. En Inde, les missionnaires de Simnani ont exhorté les soufis à convertir les brahmanes et à devenir des prosélytes actifs de l'islam.

En Inde, Sayyid Muhammad bin Yusuf-al-Hussaini, populairement connu comme Khawja-Banda-Nawz (aide de son serviteur) ou Gisu Daraz (de la longue-serrure) était le disciple le plus enthousiaste de l'idéologie d'Ala-u-d-Dawla Simnani. Il était un écrivain prolifique qui a écrit des commentaires sur le Qrua'n en arabe. Son célèbre ouvrage (le mashriq-al-Anwar) explore

différentes dimensions de la soufi- tradition. Il a également écrit un ouvrage sur le Fiqh intitulé Sharhal Fiqh-al-Akbar et traduit le Risala de Qushairi, l'Adab al-Muridin et l'Awarif-al-Ma'arif en persan. Les nombreux travaux de Gisu Daraz critiquaient les enseignements d'Ibn-Arabi, mais il était particulièrement opposé à la théorie de l'Être Unique. Son idée du Créateur n'était pas un être et par conséquent, la question de l'union de l'être avec les autres êtres créés ne s'est pas posée. En réalité, Gisu-Daraz croyait que Ibn-Arabi était immergé dans le visuel (Shahada) plutôt que dans le monde invisible.

Simnani a souligné que la majorité des Soufis était le disciple de l'unité de la théorie de l'Être Unique et que l'hostilité des ulémas et des juristes était motivée par des raisons de dépenses. Simnani a écrit un certain nombre de livres comprenant le Basharatu-Ikwan, le Fawa'idu'l-Ashraf, le Bashratu'z-zakirin et le Tanbihu'l-ikhwan pour aider l'orientation spirituelle des mystiques. Le miratu'l Haqaiq et le kanzu'd Daqai'q ont été écrits par Simnani au profit de spécialistes. Ses livres et ses lettres résument succinctement et de manière convaincante le malentendu commun au sujet de l'unité de l'être. En même temps, Saiyyed Muhammad Ashraf Simnani a popularisé les usages du terme Perse Hama Ust (Tout est Lui). Ainsi, mettant l'accent sur la croyance que rien d'autre que Dieu n'existait, le Tawhid signifiait que ce qui existait était shuhud (apparence) et Wujud (Être). Ils sont identiques dans le sens où tout existait à travers Son Essence (Haqq) et cet état était un don de l'Essence. Il croyait qu'une existence indépendante impliquait nécessairement la non-existence. Ainsi, l'Unité de l'Être n'impliquait pas que l'Être était uni au monde. Pour Simnani, c'était plutôt une réalisation de l'esclave que seule l'Essence Divine était manifestée dans la création. Cheikh Ahmed Sirhindi a critiqué Wahdat-al-Wujud en disant que l'univers n'a pas d'existence propre et qu'il est l'ombre de l'existence de l'être nécessaire. Il a aussi écrit que l'on devrait discerner l'existence de l'univers à partir de

l'Absolu et que l'Absolu n'existe pas à cause de l'existence mais à cause de son Essence.

SHAH WALI-ALLAH SUR LA RECONCILIATION DE WUJUD-SHUHUD

Qutb al-Din Ahmed Ibn'Abd al-Rahim, populairement connu sous le nom de Shah Wali-Allah vivait à un moment critique de l'histoire musulmane. L'Inde avait joui du règne pacifique et prospère des Moghols pendant plus de deux cents ans. Cependant, à l'époque de Shah Wali-Allah, les principautés mutuellement hostiles ont commencé à émerger en tant qu'Etats indépendants nouvellement émergents. En cette période de désespoir total et de découragement pour les musulmans indiens Shah Wali-Allah est né.

Shah Wali-Allah a adopté des mesures à court et à long terme pour reconstruire la culture, la politique et l'orientation idéologique des musulmans. La poussée de son mouvement réformiste allait des questions de croyance à la structure sociale, de la politique et de la politique à l'économie, des concepts juridiques et juridiques aux idées philosophiques et métaphysiques.

L'approche de Shah Wali-Allah à la science du Hadith est caractérisée par son point de vue selon lequel la Sunna est essentiellement un commentaire sur le Coran lui-même, plutôt que quelque chose d'indépendant de celui-ci. Une analyse intensive des traditions du Prophète l'a amené à voir une relation organique entre le Coran et le
Sunna. Shah Wali-Allah a adopté une méthode d'interprétation des traditions du Prophète dans laquelle il a montré un processus évolutif dans la vie de tous les Prophètes du Prophète Ibrahim jusqu'au Prophète Muhammad (s). Ces prophètes ont reçu la direction divine graduellement et proportionnellement aux progrès

de la civilisation humaine. Il considérait les enseignements de tous les prophètes comme un commentaire continu sur le processus toujours en évolution de la direction révélée. Dans le domaine du droit et de la jurisprudence, Shah Wali-Allah avait une capacité remarquable à réconcilier les différents points de vue trouvés parmi les musulmans et à les expliquer en référence aux principes de base qui peuvent être déduits du Coran et être plausibles pour des raisons rationnelles. Il a mentionné cette capacité comme une grande faveur divine pour lui. ShahWali-Allah a également fait cet exercice pour la purification de la théologie et du mysticisme. Ceci est évident, par exemple, à partir de sa version synthétisée des doctrines de Wahdat-al-Wujud, (unité d'existence) et Wahdat-al-Shuhud (unité de manifestation).

La controverse sur les doctrines de Wahdat-al-Wujud et de Wahdat-al-Shuhud se poursuivit au XVIIIe siècle. Cependant, la puissante plume de ShahWali-Allah résolut cette controverse et créa une atmosphère amicale entre les silsilahs.
L'approche de Shah Wali-Allah était qu'il avait une grande admiration pour Ibn-Arabi et croyait que la doctrine de base de Wahdat-al-Wujud est correcte. Seulement sur un point il s'est senti malheureux et a pensé que Wahdat-al-Wujud comme interprété couramment n'a pas rendu justice à la transcendance de Dieu. Ce défaut pourrait cependant être supprimé, pensa-t-il en réinterprétant d'autres concepts apparentés. D'un autre côté, il avait aussi un grand respect pour Sirhindi. Il a été formé à sa tari'qah et a apprécié beaucoup des idées qu'il avait expliquées. Il lui était difficile de voir que les révélations des deux grands maîtres du soufisme devaient différer fondamentalement. De plus, si c'était vraiment le Cela compromettrait la valeur du kashf et de l'expérience mystiques en tant que tels. Par conséquent, ils doivent être essentiellement les mêmes et leur différence doit être périphérique. Avec cette présomption, Shah Wali-Allah commence à réconcilier les deux doctrines de Wahdat-al-wujud et Wahdat-al-

shuhud. Au début, il dispose de la doctrine de Sirhindi du non-être comme rien (la shay), ce qui revient à rejeter l'un des deux concepts fondamentaux de la philosophie de Sirhindi. Son deuxième concept fondamental est zill, ou ombre; Shah Wali-Allah le rejette en déclarant que c'est simplement une métaphore. Après avoir rejeté ces deux concepts, il n'a pas beaucoup de difficulté à montrer que les deux systèmes sont essentiellement les mêmes. Des problèmes mineurs tels que le concept d'attributs divins sur lequel Sirhindi diffère d'Ibn-Arabi pâlissent naturellement en insignifiance.

La position de Shah Wali-Allah sur le problème de l'existence était de concilier la doctrine bien connue de Wahdat-al-Wujud, d'Ibn-Arabi et de Wahdat-al-Shuhud, qui avait été avancée par Sirhindi. Au cours de sa critique de la doctrine d'Ibn-Arabi, Shah Wali-Allah a soutenu qu'il n'y avait pas de désaccord significatif entre les deux théories, mais simplement un problème de sémantique. Les deux, selon lui, sont finalement arrivés à la même conclusion. Expliquant sa position sur l'existence, Shah Wali-Allah a dit que lorsque nous regardons les choses dans l'existence, nous y trouvons à la fois des traits communs et distinctifs. Par exemple, tous les êtres humains partagent la caractéristique de l'humanité bien qu'à plusieurs autres égards ils sont distincts les uns des autres. En même temps, «homme» est radicalement différent de «cheval». Cependant, toute l'existence a une caractéristique commune; l'existence à la fois contingente (Mumkin) et essentielle (wajib) a la caractéristique d'être. L'existence, cependant, ne signifie pas simplement «être». Cela signifie plutôt la «Réalité» sur la base de laquelle nous considérons quelque chose comme existant. Cette «Réalité» elle-même existe sans aucune cause extérieure, lui donnant son existence. Puisque cette «réalité» est la cause de toute existence, elle doit donc être de nécessité et existe par lui-même. Par conséquent, son existence est omniprésente. Car si cette "Réalité" n'était pas là, toute autre chose aurait été inexistante.

Maintenant, toutes les autres choses qui existent (autres que cette réalité essentielle) sont simplement accidentelles. Car sans l'existence essentielle ils disparaîtraient dans le néant pur. C'est la nature de toutes les choses de ce monde. Ils ont simplement une existence accidentelle, la seule exception étant la «Vraie Existence». Ainsi, il est clair que l'existence est une caractéristique commune à tous les êtres existants et s'il n'y a pas d'existence, alors tout disparaîtra.

L'une des caractéristiques frappantes des écrits de Shah Wali-Allah est son accent sur la relation nécessaire entre la création et le créateur, qui imprègne constamment toute sa pensée. Que le sujet de sa discussion soit hautement spirituel ou purement mondain, la conscience de la Réalité ultime est toujours la plus haute dans son esprit. Cela caractérise toutes ses discussions, y compris celles qui ont trait à des questions telles que l'évolution de l'homme en tant qu'être moral ou le rôle de l'homme en tant que membre actif de la société. Shah Wali-Allah regarde essentiellement les phénomènes contingents entiers comme une manifestation du pouvoir créateur de Dieu. Shah Wali-Allah considérait l'homme comme un microcosme, et le cosmos n'est qu'une extrapolation des besoins, des espoirs, des aspirations et des idéaux de l'homme, à l'échelle universelle. Pour lui, l'homme est l'agent central du plan divin de la vie auquel on a accordé les facultés nécessaires comme instinctif, esthétique, rationnel et intuitionnel pour actualiser une civilisation juste, pacifique, humaine et théocentrique, et tout cela conduirait finalement à une vie véritable et durable. la félicité dans l'au-delà. Il établit que l'évidence de la révélation est en pleine conformité avec les axiomes de la raison et des observations par le biais du raisonnement inductif. Dans sa discussion sur la genèse de l'homme et la création de l'univers, Shah Wali-Allah développe trois termes principaux: Ibda (création ex-nihilo) Khalq (création) et tadbir (gouvernance). Ibda, est une création de

le néant pur. Khalq, est de créer quelque chose à partir d'une substance existante. Tadbir doit gérer et employer un ensemble de choses créées de manière à obtenir les bénéfices nécessaires qui conduisent à l'équilibre universel en référence à ces concepts qui signifient différentes étapes du processus de création divin.
En expliquant la doctrine de l'Âme Universelle, Shah Wali-Allah dit qu'une pensée profonde et profonde sur la diversité des phénomènes universels conduit l'intelligence humaine à la notion que Dieu a créé une Âme Universelle ex-nihlo. De cette 'Âme Universelle', ou 'Genre Universel' émanent tous les existents. Cependant, la relation entre le Créateur ex-nihilo et «l'Âme Universelle» ne peut pas être expliquée en termes de ce monde matériel. Il y a une unité entre le Créateur et l'Âme Universelle. Cependant, cette unité n'est ni réelle, ni compréhensible pour l'intelligence humaine finie. Le plus haut degré de perception atteignable par l'intellect humain est cette Âme Universelle, où elle est capable de combiner toute la diversité de l'existence sur un point. À ce stade, le voyage de l'intellect humain se termine. Cette relation unique entre le Créateur et 'l'Âme Universelle' qui est appelée Ibda 'par Shah Wali-Allah, est loin de la compréhension de l'esprit humain.

Dans cette réconciliation entre les deux théories, Shah Wali-Allah soutient que Dieu a créé le Soi Universel à partir de rien et que l'univers est la différenciation du Soi Universel ou autrement dit le Soi Universel s'est différencié par une descente graduelle dans les cieux, éléments, gemmes, espèces et individus. Si le mystique trouve l'unité dans la diversité, ce n'est rien d'autre que l'unité du Soi Universel et non des êtres Divins.

Il est vraiment difficile d'expliquer la distinction entre le Divin et le Soi Universel. En effet, toi est une unité dans le Créateur à partir de rien et de la création à partir de rien. Mais ce n'est pas la vraie unité, car on ne peut pas être vraiment identique à

autres. Le fait réel est que la raison humaine n'est pas capable de comprendre l'idée de distinction entre le Soi Universel et l'Être Divin et c'est à cause de cela que la plupart des mystiques ont été trompés en prenant l'un pour l'autre.

Ceux qui croyaient en Wahdat-al-Wujud auraient raison, si par unité ils signifient l'unité du Soi Universel. Le mystique doit garder à l'esprit que la relation de Dieu et du Soi Universel n'est pas confondue avec la relation existant entre le Soi Universel et ses modes, sinon leurs croyances particulières ressembleraient aux impressions de celui qui regarde à travers les lunettes rouges et vertes vert. Un vrai mystique qui regarde par sa perspicacité réelle ou son intuition, laissant derrière lui son pouvoir de raisonnement, verra l'unité du Soi Universel dans les divers milieux de l'univers. Mais s'il regarde l'Être Divin avec une vision de calibre profond, l'univers disparaîtra complètement. Encore une fois, si sa perspicacité est accompagnée de la vue complète , il trouvera son Soi Universel et son Être Divin comme deux entités distinctes, mais cette étape est réalisée par un mystique parfait seul.

Shah Wali-Allah, a retenu son approbation de la doctrine de Wahdat-al-Wujud dans sa première vision du Fuyuz ul-Haramain. Selon lui, les adeptes de cette doctrine ont échoué à saisir la véritable nature de Dieu en raison de leurs facultés immatures de soi. La doctrine est en effet basée sur des faits. Importance considérable qu'il observe, mais le mystique s'autorisant à s'interroger sur la vallée de la nature de la manifestation divine. Que la chaîne du respect pour le Seigneur l'amour pour Lui et sa nature transcendante et indépendante glisse loin de leur main de la raison bien sûr qui est la chaîne par laquelle les anges ont acquis leur connaissance divine dans la réalité. Les secrets du panthéisme sont compris par eux seuls dont les facultés de raison et de sagesse sont fraîches et fécond, non obscurci par les voiles couchés sur le pli des modes et du monde de la matière.

Shah Wali-Allah contrairement aux panthéistes communs croyait en la nature transcendante de la divinité. Cependant, en même temps, il croyait en Son imminence et faisait ressortir l'identité des doctrines de Wahdat al-Wujud et de Wahdat al-Shuhud. Comme Wahdat al-Wujud, et Wahdat al-Shuhud, sont deux termes relatifs utilisés à deux endroits différents dans une discussion sur l'être divin Wahdat al-Wujud implique l'acceptation de la vérité englobante qui a échoué l'univers en se déployant avec diverses sphères sur qui est basé sur la connaissance du bien et du mal, et est ratifié par les Écritures et la raison. C'est une étape de l'accomplissement spirituel où certains mystiques s'arrêtèrent jusqu'à ce qu'ils en soient soulagés par Dieu. Wahdat al-Shuhud doit rassembler la valeur de la nature semblable et contradictoire. Il faut savoir que les choses créées sont un dans un respect et différent dans un autre. Cela ne peut être perçu que par les mystiques qui sont parfaits. Cette étape de Wahdat al-Shuhud est nettement supérieure à l'ancienne. Le terme a été effectivement utilisé par les disciples de Sheikh Ahmed Sirhindi, dans le sens de la connaissance de la vérité sur les choses, telles qu'elles existent. Certains des mystiques ont vu le contingent ou l'accident relié à l'éternel; aussi, ils ont perçu la forme de l'univers liée à la réalité réelle. Shah Wali-Allah l'explique par l'exemple de la forme de cire de l'homme, du cheval etc. dans lequel la cire est commune bien que dans la forme ils sont différents. C'est la croyance des panthéistes. Cependant, l'autre groupe soutient que l'univers est un reflet des noms et attributs de l'être nécessaire reflétés dans leur non-être opposé . Comme ces noms et attributs qui ont le pouvoir sont reflétés dans le miroir du non-être qui est impuissant, le plus tard aussi devenir puissant. De la même manière, on peut imaginer l'apparition de chacun du nom et de l'attribut et de l'être. Le premier est Wahdat-al-Wujud, et le second est Wahdat-al-Shuhud. Pour le Shah, les deux sont basés sur la révélation. Wahdat-al-Shuhud, du cheikh Ahmed Sirhindi ne contredit nullement mais

confirme d'autre part le Wahdat-al-Wujud d'Ibn-Arabi. Si les faits réels sont pris en compte et étudiés avec leur costume de similitudes et de métaphores, les deux doctrines apparaîtront presque les mêmes, et s'il y a une différence, elle est si insignifiante qu'une raison humaine ou une intuition ne peut la percevoir. La réconciliation de Shah Wali-Allah des doctrines de Wahdat-al-Wujud, et de Wahdat-al-Shuhud, n'a cependant pas été acceptée par les éminents mystiques de son temps et la controverse continue jusqu'à aujourd'hui.

Khawja Mir Dard a critiqué la doctrine de Wahdat-al-Wujud à la lumière de son expérience intérieure. Subjectivement parlant, il le justifiait car il aidait à dissocier l'adepte de l'existence phénoménale. Selon lui, la doctrine de Wahdat-al-Wujud est exposée par ceux qui sont dans un état d'ivresse extatique. Il est hautement injustifié que les masses expriment de telles pensées. Mir Dard ajoute en outre que ceux qui maintiennent la doctrine de Wahdat-al-Shuhud sont dépourvus de la connaissance de la réalité. Mir Dard a exposé sa propre théorie mystique qui s'appelle la connaissance de Dieu basée sur les enseignements de Muhammad. Il s'inspire des idées ésotériques du Coran. Selon lui, ceux qui suivent ce chemin obtiendront la réalisation de soi, ainsi que la réalisation de Dieu, ces hommes devraient être appelés véritables unitariens, car en dépit de leur vision divine, ils restent esclaves de Dieu.

La grandeur de l'homme réside dans le fait que, en dépit d'être un esclave de Dieu, il est la lumière créée de toutes les lumières, au lieu de la parole étant n'a pas été employé dans le Coran, dans le même sens où il a été utilisé plus tard des érudits. Mir Dard donne la préférence au mot light . Ils sont une seule et même chose et impliquent une manifestation de soi sans l'aide d'un autre.

Evidemment, Mir Dard avait pris son indice des versets coraniques:

"Allah est la lumière du ciel et de la terre,
Il est comme une niche dans laquelle est une lampe enfermée dans un verre, le verre est une étoile brillante, éclairée d'un olivier béni, ni oriental ni occidental, l'huile d'où presque la lumière, par le feu ne la touche pas.

Lumière sur la lumière, Allah guide à sa lumière qui il veut et Allah expose parabole pour les hommes et Allah connaît toutes choses. "(24:35)
Mir Dard croit que Dieu est éternel et existant par lui-même et qu'il est autre que le monde des objets. Il n'est pas comme un universel naturel à l'intérieur. La vérité est que Dieu existe par lui-même avec tous ses attributs, qui sont ses qualités de perfection; et l'existence d'êtres contingents ne s'ajoute pas à son Être, et leur annihilation n'en enlève rien.

Dieu existait et rien n'existait avec Lui et;

Il est encore aujourd'hui comme avant
Par conséquent, Mir Dard insiste sur le fait que nous devrions revenir à l'Unitarisme de Muhammad , qui résoudrait certainement toutes sortes de questions cruciales émergeant de temps en temps dans la société.

Maulvi Ghulam Yahya (mort en 1781) critiqua avec véhémence Shah Wali-Allah et soutint que Shah Wali-Allah avait absolument tort dans ses opinions que les deux doctrines sont identiques et qu'il n'y a pas de différence entre les deux. Il a catégoriquement exclu la synthèse des deux doctrines faites par Shah Wali-Allah et dit qu'il existe un monde de différence entre la doctrine de Wahdat-al-Wujud et Wahdat-al-Shuhud, et les deux doctrines ne peuvent en aucun cas être rapproché.

En premier lieu, selon Wahdat-al-Wujud, l'essence des êtres contingents est la détermination des noms et des attributs de Dieu; mais du point de vue de Wahdat-al-Shuhud, l'essence de l'être contingent est l'ébauche des noms et des attributs jetés dans leur non-être opposé. Ainsi leur existe-t-il un monde de différence entre les deux.

Deuxièmement, Shah Wali-Allah a tort d'affirmer que Cheikh Ahmed Sirhindi a fait un simple oubli dans son opposition aux deux doctrines, alors que le Cheikh ne l'a jamais fait d'ailleurs. Au contraire, il était absolument clair et insistait sur la différence entre les êtres contingents et l'Être Nécessaire. C'est une hérésie de faire l'identification de deux.

Troisièmement, selon Wahdat-al-Wujud, le changement entre dans l'être même de Dieu, car c'est lui qui se modifie et devient contingent.

Alors que, selon Wahdat-al-Shuhud, la création du monde n'apportait aucun changement dans l'être de Dieu.
Ghulam Yahya dit qu'une étude attentive des deux doctrines révèle un monde de différences et qu'aucun des deux ne peut être réduit ou réconcilié. Il soutient que Shah Wali-Allah n'a pas le droit de parler des questions relatives à Wahdat-al-Shuhud, ou de l'identifier avec Wahdat-al-Wujud, parce qu'il n'a pas fondé sa thèse sur l'expérience mystique .

Shah Rafiuddin (décédé en 1833), fils cadet de Shah Wali-Allah, l'un des tout premiers traducteurs du Coran en ourdou et érudit de renom, écrivit 'Damagh-ul-Batil' en réponse aux arguments de Maulvi Ghulam Yahya . Shah Rafiuddin soutient la synthèse des théories de Wahdat-al-Wujud, et Wahdat-al-Shuhud, faite par son père. Selon lui, Wahdat-al-Wujud est la vraie doctrine et la vérité de l'Islam et a été une doctrine chérie de tous les éminents

mystiques de l'Islam. D'un autre côté, Wahdat-al-Shuhud est une nouvelle doctrine mise en avant par Cheikh Ahmed Sirhindi qui n'avait pas saisi les arguments d'Ibn-Arabi et croyait que Wahdat-al-Wujud était tout à fait différent de Wahdat-al-Shuhud. Shah Rafiuddin fait donc remarquer que dans ces circonstances, la meilleure solution est de prendre Wahdat-al-Wujud, en tant que doctrine de base et d'interpréter Wahdat-al-Shuhud. dans sa lumière. Shah Rafiuddin arrête ses arguments ici et ne va pas plus loin. De plus, dans toute son argumentation, Shah Rafiuddin s'excuse en faveur de son père. Les discussions dans le travail de Shah Rafiuddin et la littérature produite plus tard sont devenues modérées et sobres dans le style. Ce crédit va à Shah Wali-Allah, mais sa réconciliation des deux doctrines a fermé la porte de la controverse la plus brûlante de la période.

La mission d'Ibn-Arabi était de créer de la littérature mystique afin que les gens puissent l'étudier et entrer dans l'esprit du mysticisme et découvrir le mysticisme à travers l'être et l'expression, quel que soit leur contexte culturel. Il est à juste titre crédité d'avoir touché les meilleurs intellects dans le monde islamique, bien qu'un complot complet de ses idées soit encore donné, car la plupart de ses œuvres sont encore manuscrites. Néanmoins, il fournit un système complet pour les générations à venir.

La mission de Sheikh Ahmed Sirhindi était de construire un système alternatif. Jamais auparavant, en Inde, le mysticisme n'avait été aussi proche de la religion de l'Islam. Il n'est donc pas surprenant que la doctrine de Wahdat-al-Shuhud de Sheikh Ahmed ait eu un tel impact révolutionnaire sur l'islam indien. Il a détourné ses divers courants, orthodoxe et ésotérique dans un seul canal. Il détend la tension entre la loi religieuse et l'expérience mystique. Il a réintégré la dynamique formaliste de la religion et la vitalité intérieure du mysticisme profond.

La controverse de Wahdat-al-Wujud et de Wahdat-al-Shuhud, telle que proposée et comprise par Ibn-Arabi et Sheikh Ahmed Sirhindi, ne se terminera probablement jamais tant qu'il s'agira de deux approches différentes du but mystique - par activité et conformité de la volonté , ou par la contemplation et la gnose.